Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage: https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 54, No. 2: Issue 109, Autumn & Winter 2022-2023, p.55-72

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 21-04-2021 Revise Date: 25-10-2021 Accept Date: 06-11-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.69961.1094 Article type: Original

The Paradigm governing *Ashʿarī*'s Thought regarding the Inimitability of the Quran

Mohammad Ali Ansari, Masters graduate, Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Morteza Arab (Corresponding author), Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman. Email: morteza.arab@uk.ac.ir

Dr. Abbas Heydari Behnooeih, Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

Abstract

One of the issues of the Islamic Kalām (scholastic theology) is the investigation of the nature and essence of the divine word. Concerning this subject, since the second century AH, several views have been proposed by Muslim theologians. One of these theories was put forward by those theologians who followed the model of Platonic philosophy and the view on the world of Ideas and consequently considered ideal aspects outside of the material world for the divine word. Ultimately, after the *Mu'tazilites'* theorizations, this philosophical explanation was confirmed by *Abu al-Hassan al-'Ash'arī* in the fourth century; so, in the sub-category of the issue of the divine word, namely inimitability, it turned into the theory of *Kalām Nafsī*. According to the principles of the history of science and thought, and based on *Thomas Cohen*'s method, this study tries to investigate, historically, the grounds of the formation, as well as the evolution of *Kalām Nafsī* as a philosophical thought. The results show that after getting acquainted with the patterns of Platonic thought, the *Mu'tazilite* theologians used them and therefore, philosophically explained the ideal existence of the Holy Qur'an. Finally, *Abul-Ḥasan 'Ashʿarī* used the religious readings of Platonic philosophy in a particular paradigm, and in the paradigmatic opposition between the traditionists and the theologians, achieved the theory of the *Kalām Nafsī* in the inimitability of the Holy Qur'an.

Keywords: Divine word, Inimitability of the Quran, Ashʿarites, Kalām Nafsī, Platonic examples

Quran and Hadith Studies **علوم قرآن و حدیث**

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۷۲ - ۵۵

شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.69961.1094

نوع مقاله: پژوهشی

پارادایم حاکم بر اندیشه اشعری در مؤلفه اعجاز

محمدعلی انصاری

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم قرآ ن وحدیث، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

دکتر مرتضی عرب(نویسنده مسئول)

استادیار دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

Email: morteza.arab@uk.ac.ir

دکتر عباس حیدری بهنوییه

استادیار دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

چکیده

یکی از مسائل دانش کلام اسلامی بررسی ماهیت و چیستی کلام الهی است و راجع به این مقوله از قرن دوم هجری نظریاتی توسط متکلمان اسلامی شکل گرفته است. یکی از نظریات مطرح در این حوزه را متکلمانی مطرح کردند که با الگوگیری از فلسفهٔ افلاطونی و ایدهٔ عالم مثال، برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی و خارج از عالم ماده در نظر گرفته‌اند. این تبیین فلسفی پس از نظریه‌پردازی‌هایی که معتزله از آن ارائه دادند درنهایت در قرن چهارم توسط ابوالحسن اشعری تأیید و در مقولهٔ فرعی بحث کلام الهی؛ یعنی اعجاز، به نظریهٔ کلام نفسی بدل شد.

این جستار بر طبق مبانی تاریخ علم و اندیشه درصدد بررسی تاریخی زمینه‌های شکل‌گیری، سیر تحول و تطور اندیشهٔ کلام نفسی به‌عنوان اندیشه‌ای فلسفی است. روش پژوهش بر اساس الگوی پارادایمی توماس کوهن است و نتیجهٔ حاصل از آن نشان‌دهندهٔ این مطلب است که متکلمان معتزلی پس از آشنایی با الگوهای تفکر افلاطونی با به‌کارگیری آن‌ها، تبیینی فلسفی از وجود مثالیِ قرآن کریم ارائه کردند تا اینکه ابوالحسن اشعری در پارادایمی ویژه، خوانش‌های دینی از فلسفهٔ افلاطونی را به کار بست و در تقابل پارادایمی اهل حدیث و اهل کلام، به نظریهٔ کلام نفسی در اعجاز قرآن کریم دست یافت.

واژگان کلیدی: کلام الهی، اعجاز قرآن، اشاعره، کلام نفسی، مُثل افلاطونی.

مقدمه

یکی از مؤلفه‌های مربوط به قرآن که در دنیای اسلام بحث شده است، ماهیت کلام الهی به‌نحو عـام و به‌طور خاص، وجه اعجوبگی و ناهمانندی و به‌عبارتی، اعجاز این متن آسمانی است. قرآن کریم از سویی در گزاره‌های چندی خود را متنی عربی معرفی می‌کند: «الر تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِـينِ، إِنَّـا أَنزَلْنَـاهُ قُرْءَانًـا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و غیرعربی‌بودن را از خود نفی می‌کند: «وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ» بنابراین، این متن از رسانهٔ زبان عربی بهره جسته اسـت و در لایهٔ واژگان و گزاره‌ها به تغییرات چندانی در زبان عربی دست نـزده و زبـانی نـو را بـه خـدمت نگرفتـه است، اما مسیحیان که خود عیسی(ع) را وحی متجسد می‌دانستند از چگونگی رابطهٔ بین متن قرآنی که بـه زبان بشری است با خداوند سؤال می‌کردند. در نگاه اینان، خدا با رسولان خود سخن گفته بـود و رسـولان با بیان خود پیام او را به انسان‌ها منتقل می‌کردند، ولی خدای قرآن چگونه بـه تولیـد و انـزال قـرآن پرداختـه است؟ در واقع معنای دقیق انزال قرآن چیست؟ درنتیجهٔ پرسش‌هایی از این دست، نخستین‌بار در قـرن دوم مسئلهٔ حادث یا قدیم‌بودن کلام‌الله توسط جهم‌بن‌صفوان (م۱۲۹ق) و جعدبن‌درهم (م۱۲٤ق) مطرح شد.

از سوی دیگر، قرآن کریم در گزاره‌هایی سخن از ناهمانندی خود با دیگر متن‌ها به میان آورده است و آدمیان را از تولید متنی بسان خود عاجز دانسته است: «قُل لَئِنِ اجتَمَعَتِ الْانسِ و الجِنّ عَلَـى أن يَـاتُوا بِمِثـلِ هَـذَا القُرآنَ لايَاتُونَ بِمِثلِهِ وَ لَو كَانَ بَعضُهُم لِبَعضٍ ظَهِيراً» (نحل: ۱۰۳). اما چه تمایزی میان این متن مقـدس بـا دیگر متون بشری وجود دارد که آدمیان از هماوردی با آن ناتوان‌اند؟ این متن آسمانی از چه وجهی برخوردار است که آن را ناهمانند با دیگر متون ساخته است؟ این وجه ناهمانندی در متن قرار داشته یا خـارج از ایـن متن و به همراه آن است؟ آیا این وجه اعجوبگی قابل تبیین علمی است یا اینکه تنها می‌توان آن را درک کـرد بی‌آنکه بتوان به تحلیلش پرداخت؟ اندیشمندان مسلمان با برخورد به سـؤالاتی از ایـن دسـت، دیـدگاه‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند؛ برخی، وجه ناهمانندی متن را در امری ورای متن دانسته‌اند که به همراه متن قرآنی است و برخی این وجه اعجوبگی را در خود متن قرآنی دیده‌اند و برخی نیز وجه اعجوبگی را درک‌نشدنی و توصیف‌ناپذیر ذکر کرده‌اند. آنچه به‌لحاظ نگاه تاریخی دربارهٔ این نظریات پراهمیت می‌نماید این است کـه چرا چنین نظریاتی پا به عرصهٔ وجود نهادند؟ چه اموری اندیشمندان را به طـرح چنـین دیـدگاه‌هایی سـوق دادند؟ چه محملی برای شکل‌گیری این دیدگاه‌ها وجود داشت که از طرح آن‌ها حمایت می‌کرد و به توزیـع آن‌ها در بافت اسلامی می‌پرداخت؟

بیشتر اندیشمندان اسلامی که به تبیین وجه اعجاز پرداخته‌اند این مؤلفه را بسان ابـزاری بـرای دفـاع از حقانیت دین اسلام در نظر داشتند، لذا بیشترین محمل بحث در ایـن حـوزه، در عرصـهٔ علـم کـلام و آثـار

کلامی بوده است. نگاه گذرای تاریخی نشان می‌دهد در طـول زمـان نظریـاتی در ایـن عرصـه مطـرح و در دوره‌ای غالب بوده‌اند و سپس با بروز انگاره‌های جدید از قدرتشان کاسته شده یا به محاق رفته‌اند، چنان‌کـه برخی از دیدگاه‌ها در این عرصه، وجه ناهماوردی قرآن را در بیرون متن می‌دانستند و برخی در درون مـتن، این وجه را می‌پوئیدند؛ ازجمله دیدگاه‌های ارائه‌شده در باب وجه ناهماوردی قرآن کـریم، دو نظرگـاه کـلام نفسی و صرفه است. این دیدگاه‌ها وجه ناهمانندی متن قرآنی را در امری ورای متن ملفوظ لحاظ کرده‌انـد. قول به صرفه توسط ابراهیم‌بن‌سـیار نظـام (م۲۳۱ق) و عقیـده بـه کـلام نفسـی توسـط ابوالحسـن اشـعری (م۳۲٤ق) ارائه شده است. تأمل‌برانگیز آن است که یکی از عرصه‌های علمی که کمتر با نگـاه تـاریخ علـم مطالعه شده است، چگونگی تبیین وجه ناهمانندی قرآن کریم از سوی اندیشمندان مسلمان در گذر تـاریخ است.

یکی از نظریاتی که روند شکل‌گیری ایـده‌ها و نظریـات علمـی را تحلیـل کـرده اسـت نظریـهٔ تحلیـل پارادایمی توماس کوهن است. در قرن بیستم، تاریخ و فلسفهٔ علم به‌دلیل نظریه‌پردازی‌های تومـاس کـوهن وارد مرحلهٔ جدیدی از حیات خود شد. بنا بر نظر کوهن، نظریات علمی و پیشرفت‌هایشان تحت نظامی از ساختارهای کل‌گرایانـه‌ای قـرار دارد و در نظمـی تـاریخی رصدشـدنی و مشاهده‌شـدنی اسـت. در واقـع، نظریات علمی در محملی معین شکل گرفته و چگونگی تولیدشان متأثر از آن چهارچوبی اسـت کـه در آن حضور دارند. بنابراین، برای مثال نظریات اندیشمندان مسلمان هم پیرامون کلام الهی در چهارچوبی معین شکل گرفته است و چیستی آن‌ها متأثر از آن پارادایم است، لذا مـی‌تـوان بـا کاربسـت ایـن نظریـه در بـاب دیدگاه‌های مسلمانان دربارهٔ مؤلفهٔ اعجاز به تحلیل زمان‌شناختی و بـافتی ایـن دیـدگاه‌ها دسـت یافـت و از چگونگی روند شکل‌گیری این دیدگاه‌ها آگاهی یافت.

از ابتدا، حضور ادیان دیگر در بافت اسلامی زمینهٔ بروز تقابل‌هـای کلامـی را فـراهم کـرده و بـه تولیـد نگاشته‌هایی در مخالفت با عقاید آن‌ها نیز منجر شده است. بنا بر نگرش رایج، تقابل بین‌الادیانی منجر بـه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری طرفین می‌شد، چنان‌که برخی پژوهشگران، تأثیر کلام، عقاید مسیحیت و فلسـفهٔ افلاطونی را بر برخی مسائل کلام اسلامی کاویده و توضیحات مبسوطی در این زمینه ارائه کرده‌اند، امـا در هیچ‌یک از آثار یادشده چهارچوب‌های فکری و پارادایمی عقاید معتزله و اشاعره در باب اعجاز قرآن کـریم بررسی و تبیین نشده است. در هیچ‌یک از این آثار به‌طور مشخص در خصوص اینکـه مباحـث دامنـه‌دار و مفصل اعجاز قرآن در چه بافت فکری و فرهنگی شکل گرفته و بـه چـه بهانـه‌ای در عـالم اسـلامی مطـرح شده‌اند، پرداخته نشده است. در دورهٔ معاصر هم آثار و تألیفاتی که بـه‌طور مشـخص دربـارهٔ اعجـاز قـرآن نوشته شده است عمدتاً پا را از بررسی تاریخی، ادبی و محتوایی نظریات اعجاز فراتر نگذاشـته و بـه فراینـد ساختی و پارادایمی نظریات اعجاز همت نگمارده‌اند.

نوشتار پیشِ رو بر اساس کاوش در تفکرات آن دوره و کاویدن پارادایم‌ها و تفکـرات مطـرح آن روزگـار سعی در پاسخ‌دادن به این پرسش مهم دارد که ابوالحسن اشعری در چه فضای فکری به نظریهٔ کلام نفسـی در بحث اعجاز قرآن کریم دست یافت؟ چه عامل یا عواملی باعث شد تا اشعری برای اعجاز قـرآن نظریـهٔ کلام نفسی را مطرح کند؟ چه روندهای اندیشه‌ای، شـکل‌گیری دیـدگاه او را تسـریع و اندیشـهٔ او را توزیـع کردند؟

۱. چهارچوب نظری

فلاسفهٔ علم قرن نوزدهم و بیستم در پاسخ به این سؤال که پیشرفت‌های علمی در طول تـاریخ چگونـه صورت می‌پذیرد معتقد بودند که علم به‌صورت تدریجی رشد می‌کند و دانشمندان بر اساس دسـتاوردهای اخلاف خود، علم را به دست می‌آورند. نگاه این گروه به پیشرفت علم، نگاه انباشتی بود. اینان معقتد بودند علم در طول زمان و به‌تدریج و در اثر انباشت دستاوردهای دانشمندان پیشرفت می‌کند. این در حـالی بـود که نگاهی دیگر در قرن بیستم از سوی فلاسفهٔ ساختارگرایی همچون لاکـاتوش و کـوهن در عرصـهٔ فلسـفهٔ علم پدید آمد. ساختارگرایان بر این باور بودند که پیشرفت علم به‌صورت انباشتی صورت نمی‌پذیرد، بلکـه در هر دوره ساختاری کلی بر فضای علم غلبه دارد و تولیدات علمی در درون آن ساختار شکل می‌یابند. بـر اساس این نظریه، تولید، رشد و تحول علم تحت نظامی ساختاری صورت می‌پذیرد که توماس کوهن از آن به‌عنوان پارادایم (Paradigm) یاد می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، شرط ضروری امکان بروزیافتن نظریه‌ای علمی، عمل‌کردن نظریه در چهارچوب پارادایم غالب است (Ladyman, 98). بنابراین، پارادایم‌هـا سیسـتم‌هایی کلی به شمار می‌آیند که با رهبری و مـدیریت اندیشـه و تفکـر، سـبب شـکل‌گیری نظریـات علمـی جدیـد می‌شوند. کوهن گاهی از این امور به‌عنوان علم هنجار و همچنین «مجموعهٔ قوانین و دسـتاوردهای فراگیـر علمی» یاد می‌کند (Kuhn, 10).

بنا بر نظر کوهن، پیشرفت علمی و به‌تبع آن تحول علوم، در مسیری مشـخص و در طـی پـنج مرحلـه، تحت‌تأثیر پارادایم‌ها صـورت می‌پـذیرد؛ ۱. پـیش‌علم یـا شـبه‌علم (Pseudoscience)؛ ۲. علـم هنجـار (Normal science)؛ ۳. بحـران علمـی (Scientific crisis)؛ ٤. انقـلاب علمـی (Scientific revolution)؛ ۵. ظهـور پـارادایم جدیـد (New paradigm) و علـم متعـارف جدیـد (New normal science).

چنان‌که گفته شد، به عقیدهٔ کوهن در هر دوره پارادایمی حاکم است که دانشـمندان در طـی دورهٔ علـم هنجار تحت آن پارادایم و چهارچوب به‌دنبال تبیین و بسط علم هنجـار هسـتند و پژوهش‌هـای خـود را در چهارچوب فکری و نظری انجام می‌دهند، بی‌آنکه مبانی آن پارادایم را به چالش کشند (Psillos, 68). پس

در هر دوره، یک سیستم کامل اندیشه یا پارادایم وجود دارد، سیستمی کـه شـامل پیش‌فرض‌هـای بنیـادین، سؤالات پراهمیت و نیازمند پاسخ معماهایی که باید حل شوند، روش‌های پژوهشی که باید بـه کـار گرفتـه شوند و مثال‌هایی که برای نمایاندن یک پژوهش علمی مقبول وجود دارد (Neuman, 96). کوتـاه سـخن، دانشمندان در دورهٔ علم هنجار یا متعارف، پارادایم مشترکی دارند؛ یعنی با یکدیگر در مسئلهٔ بودن مسـائل، روش حل آن‌ها و مسیر آیندهٔ پژوهش‌های علمی مشترک‌اند (Okasha, 81). حال باتوجه‌به غلبهٔ پـارادایم، در دوران علم هنجار، پژوهشگران در روند تحقیقات خود هیچ‌گاه پارادایم غالب را بـه پرسـش نمی‌کشـند، بلکه همواره در تأیید و تقویت آن گام بر می‌دارند، به همین دلیل یک پارادایم تا مـدت‌ها بـدون تغییـر بـاقی می‌ماند و آنچه سبب تغییر پارادایم (Paradigm Shift) می‌شود رسیدن علم به مرحلهٔ بحران علمی است، یعنی جایی که مبانی علمی پارادایم نتواند سؤالات و چالش‌های پیش رو را به‌طور کامل حل و فصـل کنـد. در چنین شرایطی است که پارادایم با چالش روبه‌رو می‌شود و پارادایم‌های رقیـب کـه توانـایی بیشـتری در حل‌وفصل مسائل پیش رو دارند، با به چالش‌کشیدن مبانی و پایه‌های پارادایم سابق، آن را وارد دوران بحران علمی می‌کنند و سبب بروز انقلاب علمی دیگری می‌شوند (kuhn, 10-35).

۲. پارادایم و فلسفهٔ افلاطونی و ارسطویی

در حوزهٔ پارادایم‌های فلسفی و کلامی، نهضت ترجمه، نخستین تحول بزرگ را در جهان اسلام رقم زد. دوره‌ای که در آن ترجمهٔ متون فلسفی زمینهٔ آشنایی مسلمانان با فنـون و روش‌هـای تفکـر فلسـفهٔ یونـانی را فراهم آورد و در این پارادایم نوین، اندیشمندان مسلمان با مسائل علمی جدید، روش‌های حل آن‌ها و منابع معتبر بـرای پاسـخ‌گویی بـه آن معماهـا آشـنا شـدند (نـک: اولیـری: ۲۱۸/۳۰تـا۲۱۹ و ۲۳۷؛ فـاخوری، ۳۲۷تا۳۲۸).

بدون شک، یکی از مهمترین و تأثیرگـذارترین سـاختارهای اندیشـهٔ فلسـفی در طـول تـاریخ اندیشـه، نظریات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون است و بنیانی که افلاطون در سـاختار تفکـر فلسـفی از خود به یادگار گذاشت در طی قرون متمادی همواره مدنظر و استفادهٔ دانشمندان و فلاسفه قرار گرفته است. در بین فیلسوفانی که اندیشهٔ افلاطونی را مورد توجه و بسط قرار داده‌اند، دانشمندان دینی نقش به‌سزایی ایفا کرده‌اند؛ چراکه ساختار فلسفهٔ افلاطونی به‌دلیل بحث دربارهٔ کلیات و عوالم ماوراءالطبیعـه، بخش‌هـایی از گفتمان دینی را پوشش می‌دهد و زمینهٔ پارادایمی مناسبی برای بسط مسائل دینی فراهم می‌آورد.

افلاطون که در پی دستیابی به معرفت حقیقی بود معتقد است که اشیای جزئی نمی‌توانند منشأ معرفت قرار گیرند چون تنها منشأ حدس‌اند، درحالی‌کـه معرفـت حقیقـی مربـوط بـه عـالم مُثـل اسـت کـه فـوق محسوسات است و جهان محسوسات، تنها سایه‌هایی از آن وجودات مثالی است که در عالم مثـال وجـود

دارد و به‌عبارتی، هر موجود مادی مبتنی بر صورتی مثالی که در عالم مُثل قرار دارد بـه وجـود آمـده اسـت. بنابراین، وجود واقعی و حقیقی نه این جهان مـادی، بلکـه عـالمی دیگـر اسـت کـه ایـن جهـان نسـخه‌ای ضعیف‌شده از آن است، لذا او برای دستیابی به معرفت حقیقی، معرفت بـه عـالم مثـال را لازم می‌دانسـت (Taylor, 329-330؛ نـک: افلاطـون، 3/١٨٤٠ و ١١١٧/٢تـا١١٢٠ و ١١٢٥؛ نـک: همـان، ١١٢٩/٢تا١١٣١).

در مجموع، افلاطون در نظریهٔ فلسفی مُثـل بـه وجـود امـوری کلـی در عـالم هسـتی معتقـد بـود کـه محسوساتِ عالم ماده به‌سبب آن‌ها به وجـود آمده‌انـد و ایـن هسـتی‌های کلـی، صـرفاً ایـده‌هایی در ذهـن نیستند؛ بلکه حقیقتی خارج از دنیای ذهن و اندیشه دارنـد کـه در عـالم مثـال جـای دارد (Stace, 184). بدون تردید، نظریهٔ مثل سنگ‌بنای همهٔ فلسفهٔ افلاطون است و خود بر پایـهٔ نظریـهٔ دیگـر افلاطـون، یعنـی نظریهٔ معرفت بنا شده است (Ibid, 178). نظریهٔ مثل افلاطونی همواره در طول تاریخ مورد تفسیر و بسـط علمای دینی قرار گرفته و نظریاتی مبتنی بر ایدهٔ مُثل و کلیات مفارق از عالم محسوس، در تفاسـیر دینـی از عالم هستی شکل گرفته است و در این بین، اولین‌بار این اندیشمندان مسیحی و یهودی بودند کـه بـه آرائـی مبتنی بر نظام فلسفی افلاطونی پرداختند.

ارسطو با ایدهٔ مثل افلاطونی به مخالفت برخاست. وی، اساس فلسـفهٔ خـود را بـر ایـن اصـل اسـتوار ساخت که کلیات مدنظر افلاطون، موجوداتی مفارق از عالم ماده نیستند و برای خود، هسـتی جداگانـه‌ای ندارند؛ بلکه این کلیات، اموری صرفاً ذهنی و در مرحلهٔ اندیشه هستند (Furley, 14-17؛ نک: ارسـطو: ٥٥تا٦٨)، لذا احکام و قوانین کلی حاکم بر طبیعت در نگاه ارسطو به‌هیچ‌وجه، مبـیّن وجـودی متعـالی و مفارق از عالم محسوس نیست که بتوان برای آن جدایی مکانی متصور بود، بلکه در فلسفهٔ ارسطو این امور صرفاً اموری ذهنی، انتزاعی و در قلمروِ عالم طبیعت به شمار می‌روند. بنابراین، می‌تـوان وجـود همـین دو خصیصهٔ کلی را در دو گرایش فلسفهٔ افلاطونی و ارسطویی مشـاهده کـرد. طرفـداران پـارادایم افلاطـونی، وجود کلیات مفارق را پذیرفته‌اند و بر آن اصرار دارند و در مقابل در دیدگاه ارسطویی، وجود مستقل مـاوراء عالم طبیعت برای کلیات نفی می‌شود و در این صورت، کلیات جنبهٔ مادی یا ذهنی پیدا می‌کنند.

چنان‌که گفته شد نظریهٔ مُثل افلاطونی تأثیر شگرفی در اندیشه‌های دینی بر جای گذاشت و چهارچوبی را برای تحلیل برخی مباحث دینی فراهم آورد. نخستین کسـی کـه طبـق پـارادایم افلاطـونی از موجـودات واسطهٔ تحت عنوان لوگوس یـاد کـرد، فیلـون بـود (Copleston, 458-459). فیلـون یهـودی، از فلسـفه به‌عنوان خادم کتاب مقدس و ابزاری برای تأویل وحی اسـتفاده می‌کـرد، امـا پـارادایم فلسـفی افلاطـونی و نوافلاطونی در دین مسیحیت تأثیری به مراتب عمیق‌تر و اساسی‌تر بر جای گذاشت، لـذا در دورهٔ مسـیحی

فلسفهٔ افلاطـونی قـوت گرفـت و وارد تبیین‌هـای فلسـفی‌عرفانی عمیـق‌تر شـد. در دورهٔ نهضـت ترجمـه، اندیشه‌های فلسفی به‌طور مستقیم یا از طریق تفاسیر دینی یهودی‌مسیحی وارد دنیای اسلام شـد و پـارادایم نوینی شکل گرفت، چنان‌که با طرح نظام هستی‌شناسانهٔ افلاطون پارادایمی شکل گرفت که مسـائل و روش حل خاص خود را داشتند. اهم مسائلی که در این پارادایم مدنظر اندیشمندان دینی قـرار می‌گرفـت عبـارت بود از: چیستی کلیات مفارق از عالم محسوسات یا عالم مُثل افلاطونی، جایگاه خدا و نحوهٔ ارتبـاط عـالم کلیات و جزئیات یا تبیین موجوداتی که در این بین واسطه هستند (Wolfson, 64-66)

۳. مسئلهٔ کلام الهی

با ورود اندیشه‌های فلسفی به جهان اسلام، علم هنجار در نزد متکلمان وارد دوران بحران علمی شـد و در مرحلهٔ تغییر به پارادایم جدید بود. وقوع پارادایم جدید در بافت اسلامی سبب بروز یک دسته‌بندی مهـم در بافت اسلامی شد. مبنای اصلی برای این تغییر پارادایمی، کاربست عقل سلیم بـه‌عنوان منبعـی معرفتـی بود. باورمندان به پارادایم سـابق کـه خـود را اهـل حـدیث می‌خواندنـد، منبـع اصـلی و معتبـر را حـدیث می‌دانستند و عقل را تنها به‌عنوان منبعی فرعی و حاشیه‌ای برای معرفت می‌دانستند، ولی هواخواهان پارادایم جدید، عقل را به‌عنوان منبع اصیل برای معرفت به رسمیت شـناختند و حـدیث را بـه‌عنوان امـر مسـتقل در معرفت‌بخشی به شمار نمی‌آوردند، چنان‌که نظام به‌عنوان یکی از مخالفان سرسـخت ظـاهرگرایی، روایـت متواتر را هم مفید معرفت‌بخشی نمی‌داند. این گروه در آن بافت، در حوزهٔ کلام به اهل کلام و در عرصهٔ فقه به اهل رأی نامبردار بودند (نک: ابن‌قتیبه، ۱۱تا۲۵).

با شکل‌گیری پارادایم فلسفی، در ابتدا متکلمان معتزلی سعی در ارائهٔ تبیـین فلسـفی‌عقلانی از مسـائل اسلامی داشتند، اما اهل حدیث که هم‌چنان وابسته بـه پـارادایم رایـج بودنـد، برخـی از نظریـه‌پردازی‌های فلسفی معتزله در باب دین را طرد و ایشان را به تقلید از عقاید مسیحی متهم می‌کردند (نک: ابن‌ندیم، ۲۲٤؛ بغدادی، ۱۵۱؛ فاضل، ۸تا۹)، اتهامی که ظاهراً چندان نادرست هـم نبـود؛ چراکـه مشـابه این‌گونـه عقایـد فلسفی، پیش از این در اندیشهٔ مسیحیان نیز بیان شده بود (نک: Wolfson, 235)، اما واقع امر از این قرار بود که معتزله پارادایم نوینی را به کار بسته بودند. این فلاسفهٔ نخست اسلامی با رویارویی بـا اندیشـه‌های فلسفی یونانی و به‌طور خاص فلسفهٔ افلاطونی و ارسطوئی، با مسائل جدیدی آشنا شدند و ابزار نوینی برای حل آن‌ها به دست آوردند و لذا به‌دلیل حضور در پارادایم یکسان با متکلمان یهودی یا مسـیحی، گـاهی بـه تبیین‌های مشابهی از مسائل فلسفی با دیگر کاربران آن پارادایم دست می‌یافتند و اهل حدیث، تنها نتایج آن کاربست را می‌دیدند و شباهت موجود را دستاویز نقد خود قرار می‌دادند.

چنان‌که بیان خواهد شد پارادایم فلسفی مطرح‌شده در دنیای اسلام همانند دیگر گفتمان‌ها اندک‌انـدک

تبدیل به امری بومی شد و مسائل خاص خود را یافت ولی در بدو امر، یکی از مسائلی که ناشی از این پارادایم در دنیای اسلام مطرح شد، ماهیت کلام الهی بود و اهل کلام و به‌خصوص معتزلهٔ نخستین به تبیین فلسفی آن همت گماردند. در پارادایم‌های سنتی اسلامی، استناد کلام به خداوند امری پذیرفته‌شده توسط همگان قرار گرفته بود و سؤال از ماهیت آن، مبتلا به پارادایم سنتی نبود. البته پارادایم چنان‌که گفته شد هم مسئله و هم راه‌حل پاسخ‌گویی به آن را ارائه می‌کند. بنابراین، چنان‌که خواهد آمد تبیین‌های اهل کلام و اهل حدیث از این مسئله علی‌رغم تفاوت شدید ابتدائی، اندک‌اندک متقارب و به هم نزدیک شدند؛ چراکه پارادایم اهل حدیث و اهل کلام به یکدیگر نزدیک شدند.

گفتنی است یهودیان و مسیحیان پیش از این نظریهٔ مستقلی راجع به کلام الهی ارائه نداده بودند. یهودیان بر طبق تفکر فلسفی به تبیین موجودات واسطهٔ میان علم معقول و محسوس تحت‌عنوان لوگوس دست یافته بودند و مسیحیان در تبیینی عرفانی به تجلیات الهی روی زمین پرداخته و مسیح را تجلی وحی خداوند بر روی زمین و کلمهٔ لوگوس نامیده بودند. مفهوم لوگوس هنگامی‌که از فیلون به مسیحیت انتقال پیدا کرد تبدیل به این صورت‌بندی نزد مسیحیان شد: «لوگوسی که پس از حلول در این جهان در یک انسان هم حلول کرد همان مسیح است.» در واقع، انتقال اندیشهٔ لوگوس از فیلون به مسیحیت باتوجه‌به صورت‌بندی فوق، حاصلی جز مسئلهٔ تجسد نداشت. بر طبق اندیشهٔ لوگوسی فیلون، وی معتقد بود نسبت لوگوس با جسم جهان همچون نسبت نفس انسان است به انسان. انتقال اندیشهٔ وحیانی فیلون به مسیحیت حتی منجر به ظهور عقایدی شد که نزد مسیحیت کفرآمیز تلقی می‌شدند (ولفسون، ٢٠).

٣. ١. معتزله و تبیین فلسفی از کلام‌الله

یکی از مؤلفه‌هایی که در درون پارادایم فلسفی شکل گرفت و در بافت اسلامی نقش پررنگی داشت، حضور مسیحیانی بود که زبان فلسفی مشترکی با اهل کلام یافتند و اینان را تحریک به پاسخ‌گویی در درون آن پارادایم می‌کردند، چنان‌که گزارش‌های تاریخی چندی در این خصوص گزارش شده است؛ از جمله نامهٔ مأمون که گرایش‌های معتزلی داشت به رئیس شرطهٔ بغداد است که در آن، گفتار اهل حدیث دربارهٔ قدیم‌بودن کلام الهی را هم‌سنگ گفتار مسیحیان دانسته است. شاهد دیگر نیز رابطهٔ ابن‌کُلاب با فثیون مسیحی و تکرار دیدگاه کلامی او دربارهٔ قرآن است یا گزارشاتی که دربارهٔ یوحنای دمشقی و رابطهٔ مسیحیان در دربار عباسیان نقل شده است همگی حکایت از این دارد که مسیحیان در بافت اسلامی حضوری پررنگ داشته‌اند (سبحانی، ٨٨/٤تا٩٠؛ Wolfson, 246).

در پارادایم سنتی اسلامی، بحث‌هایی راجع به جنبهٔ مابعدالطبیعی قرآن کریم مطرح بود؛ برای مثال،

قرآن کریم به‌صراحت از وجود خود در لوح محفوظ سخن گفته[1] و همچنین حقیقت خود را کتابی در لوح محفوظ معرفی کرده بود.[2] بااین‌وجود، پیش از تغییر پارادایمی، وجود چنین گزاره‌هایی از سوی قرآن کریم تنها گزاره‌هایی قطعی تلقی می‌شد که به‌دلیل نبود پارادایم تفکر فلسفی، در مجرای بحث‌های فلسفی قرار نمی‌گرفت، اما با شکل‌گیری پارادایم نوین فلسفی در دنیای اسلام، زمینهٔ نگاه فلسفی به کلام الهی برای مسلمانان فراهم شد.

نخستین تبیین‌های جدی فلسفی از کلام الهی را گروهی فلسفی از معتزله به رهبری ابوالهذیل علاف (م٢٢٦ق) سامان دادند، هرچند که پیش از معتزله، جَهمیِّه در تقابل با اندیشهٔ مسیحی قدیم‌بودن عیسی به پا خاسته و طرح حدوث قرآن را مطرح کرده بودند (نک: شهرستانی، ٨٦/١؛ اشعری، مقالات، ٢٨٠)، اما تبیین‌های معتزلهٔ اولیه عمدتاً از جنس فلسفهٔ افلاطونی بود و نشان از تأثیرگذاری پارادایم فلسفهٔ افلاطونی در بین این گروه دارد؛ چراکه از نخستین مسائل شکل‌گرفته در بین این گروه، مباحثی دربارهٔ مکان قرارگرفتن قرآن و چگونگی مکان آسمانی آن بود؛ برای مثال، ابوالهذیل، استاد نظام با درنظرگرفتن جنبه‌ای مثالی برای کلام الهی سه مکان برای آن قائل بود؛ مکانی که در آن حفاظت می‌شود، مکانی که در آن نوشته شده و مکانی که در آن خوانده می‌شود (همو، همان، ٥٩٨؛ شهرستانی، ٥١/١). از عقیدهٔ جعفربن‌حرب ثقفی (م٢٣٤ق) و جعفربن‌مبشر همدانی (م٢٣٦ق) بر می‌آید که تبیین نحوهٔ ارتباط میان جنبهٔ آسمانی و جنبهٔ زمینی کلام نیز یکی دیگر از مسائل مهم بین این گروه از معتزله بوده است. این دو معتزلی بر این عقیده بودند که خداوند قرآن را در لوح محفوظ خلق کرده و لذا نمی‌تواند در دو مکان به‌صورت شیء واحدی درآید. اینان بر همین اساس به اصیل‌بودن جنبهٔ فرازمینی قرآن معتقد و قائل بودند: «آنچه ما می‌خوانیم تنها حکایتی است از آن چیزی که در لوح محفوظ قرار دارد و این تنها فعل ماست» (همان، ٦٨/١تا٧٠).

در بین اعضای حلقهٔ فلسفی اعتزال برخی مانند نظام، عقاید متفاوتی داشتند و مبنای فلسفی جدیدی ارائه کردند. ظاهراً نظام متأثر از پارادایم فلسفهٔ ارسطویی، تفسیری خاص از کلام الهی و چگونگی ارتباط آن به انسان‌ها ارائه کرد (نک: اشعری، مقالات، ١٩١ و ٥٨٧ و ٦٠٤؛ نک: جاحظ، الرسائل، ٢٨٧/٣؛ خیاط، ٢٧تا٢٨؛ باقلانی، ٧٤؛ بغدادی، ١٢٨).

۳. ۲. ابن‌کُلّاب و تبیین افلاطونی از کلام

فلاسفهٔ معتزلی مانند ابوالهذیل و برخی دیگر به جنبهٔ مثالی کلام الهی معتقد شدند، اما برخلاف دیدگاه حنابله و اهل حدیث هیچ‌گاه به وجود صفت برای خداوند و قدیم‌بودن آن‌ها روی نیاوردند. اغلب

---

١. بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجید* في لَوْحٍ مَحْفُوظ (بروج: ٢١تا٢٢).

٢. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَريمٌ * في كِتابٍ مَكْنُونٍ (واقعه: ٧٧تا٧٩).

معتزله به حدوث قرآن کریم پایبند بودند و همین مسئله به یکی از نقاط افتراق میان معتزله و اشـاعره تبـدیل شد. معتزله، تنها کلام را دارای مکان‌های متفاوتی دیدند و از وجود جنبـه‌های مکـانی کـلام الهـی سـخن می‌گفتند، اما برخی دیگر از معتزله مانند ابن‌کُلّاب برخلاف دیگر معتزله، کلام الهی را از صفات خداوند و قدیم به شمار آوردند.

مسئله‌ای که در پارادایم فلسفهٔ افلاطونی مطرح بود، چگونگی ارتبـاط عـالم مثـال و عـالم مـاده بـود و متناظر با این مسئله، مسئله‌ای برای افرادی نظیر ابن‌کلاب مطرح بوده که اگر کلام الهـی قـدیم اسـت، چـه ارتباطی با این متن قرآنی حاضر دارد؟ اهل حدیث بر این نظر بودند که همین کتاب الهی با همین اصـوات و حروف قدیم است ولی این شکل متنی کلام الهی تغییرپذیر است و لذا محـل حـوادث اسـت، پـس اگـر قدیم باشد لازم می‌آید امر قدیم، محل حوادث (حرکت، سکون، تغییر و تبدل) شود، حال کـه کـلام الهـی باید خالی از حوادث باشد پس باید دارای دو مرتبهٔ وجودی باشد؛ وهله‌ای که حوادث (تغییر و تبدل) در آن راه ندارد و وهله‌ای که محل حوادث است.

در نظر ابن‌کُلاب، کلام خدا صفتی قائم به اوست و اینکه خدا و کلامش در قدمت با هم شـریک‌اند... کلام خدا از حروف ساخته نشده و از اصوات نیست، تجزیه‌ناپذیر، تقسـیم‌ناپذیر و تفکیک‌ناپـذیر اسـت و دگرگونی به آن راه ندارد، معنی یگانه‌ای در خداست. عبارات همچون جانشین‌های کلام خـدا، مشـتمل بـر تغییر و تنوع‌اند، درحالی‌که کلام خدا تغییر و تنوع ندارد، درست بدان‌گونه که ذکر مـا از خداونـد بـا الفـاظ گوناگون و متنوع صورت می‌پذیرد درصورتی‌که آنچه ذکر شده در معرض تغییر و تنوع نیسـت (Wolfson, 248 به‌نقل از اشعری).[1] بنابراین، ابن‌کلاب همانند اهل حدیث، کلام الهی را قدیم می‌داند، ولی برخلاف ایشان برای کلام الهی جنبهٔ مثالی در نظر می‌گیرد که صورت تنزل‌یافته‌اش، اصوات و حروف است.

۳. ۳. تفکر ابوالحسن اشعری

در ابتدا معتزلی‌مسلک بود، اما از پارادایم اعتزال روی گرداند و رویکـرد جدیـدی را در کـلام اسـلامی بنیان گذاشت، بدین‌نحو که در میان دو جریان افراطی اعتزال و اهل حدیث سعی کرد راهی میانـه و معتـدل در عقاید اسلامی ارائه دهد (نک: پاکتچی، «اشاعره»، دانشنامهٔ بزرگ اسلامی). در تقابل با اهل کلام که از شیوهٔ فلسفی برای تبیین عقاید اسلامی بهره می‌جستند، اهل حدیث که حضوری قدرتمند در بافت اسلامی داشتند و به‌نحوی متعلق به پارادایم سنتی اسلامی بودند، اهل کلام را متهم به بدعت می‌کردنـد. از آن‌سـو،

---

۱. جالب اینجاست که حنابله هم همچون کلابیه به تمایز میان کلام قدیم و آنچه امروز در دست ماست و ما آن را تلاوت می‌کنیم، معتقـد بودنـد (Wolfson, 252).

اهل کلام و معتزله اندک‌اندک از سیطرهٔ پارادایم فلسفهٔ افلاطونی جدا شدند و خوانشی خاص از نگاه فلسفی را ارائه می‌کردند که رگه‌هایی از فلسفهٔ ارسطویی را در خود داشت. در واقع، اهل کلام در گذر زمان و از قرن دوم تا نیمهٔ قرن چهارم، پارادایم فلسفهٔ یونانی را از خود کردند و خوانشی بومی از آن را سامان داده بودند که گاه حدفاصلی بین فلسفهٔ ارسطویی و افلاطونی بود و البته این بومی‌سازی و ازخودکردن را در گذر زمان می‌توان بر پیوستاری لحاظ کرد که یک طرف آن ابوهذیل و ابن‌کلاب قرار داشتند و در سمت دیگر، نظام و جبائیان، به‌نحوی هرچه پارادایم اهل کلام به‌سمت نظام می‌رود بر اعتبار عقل افزوده و از معرفت بخشی حدیث کاسته می‌شود. درنتیجه، اهل کلام به شاخه‌های مختلفی تقسیم شده بودند و مسائل بسیاری را در ساختار این پارادایم جدید که پارادایم‌های چندی را در خود جای می‌داد، مطرح می‌کردند که از سوی اهل حدیث بدعت محسوب می‌شد. در این میان، اشعری که یک اهل کلام بود و برای عقل ارزش معرفتی قائل بود، بر پیوستار پارادایم اهل کلام در طرف نزدیک به معتزلهٔ نخست قرار گرفت و الگوارهٔ فلسفی افلاطونی را محملی برای تبیین نظرات فلسفی خود ساخت.

اشعری در دوران بحران علمی که دو پارادایم اهل حدیث و پارادایم اهل کلام در تقابل با یکدیگر قرار گرفته بودند و یکی سعی در بقا و دیگری در پی به چالش‌کشیدن و غلبه بود، پارادایمی را دنبال می‌کرد که ظاهراً در بین دو پارادایم پیش‌گفته شکل یافته بود و در قرون بعد تبدیل به پارادایم غالب شد. به‌عبارت‌دیگر، در فضای گفتمانی بافت اسلامی پارادایمی برای تولید علم مطرح شده بود که در حد فاصل پارادایم اهل حدیث و پارادایم اهل کلام و فلسفی بود و بعدها تحلیل‌های اشعری از مباحث فلسفی آن پارادایم به‌عنوان مرام‌نامهٔ (manifest) آن مطرح شدند. اشعری بر اساس آن پارادایم به تحلیل‌های معتزلهٔ اولیه از کلام الهی نزدیک شده و در این میان، پارادایم اهل حدیث که در فضای تقابلی با پارادایم فلسفی به مسائل مطرح در آن پارادایم پرداخته و پاسخ‌هایی متناسب با گفتمان رایج را ارائه کرده بودند. بنابراین، پارادایم اشعری به‌نحوی متمایل با پارادایم اهل حدیث هم بود که به پارادایم فلسفی شبیه شده بود، درنتیجه باید اشعری را نمایندهٔ جریان سومی در تاریخ اندیشه اسلامی بدانیم، پارادایمی که میانهٔ تفکرات عقلانی محض معتزلیان متأخر و فلسفیدن‌های نرم‌شدهٔ اهل حدیث بود (نک: بدوی، ٥٠٠تا٥٠٢ و ٥٣٤تا٥٥٤).

این پارادایم سوم که اشعری نمایندهٔ برجستهٔ آن است از خصلتی عمده برخوردار است و آن اینکه قرآن کریم و روایات را معتبر می‌داند، در عین اینکه برای عقل نیز منزلتی در عرض آن‌ها قائل است، لذا اشعری متأثر از این پارادایم، به طرح مباحث فلسفی می‌پرداخت و روش فلسفی را برای حل مسائل پیش می‌گرفت، در عین اینکه آیات قرآنی و روایات را با تحلیل‌های عقلی سازگار می‌کرد و این رویکرد پارادایمی به فلسفهٔ افلاطونی نزدیک می‌شود که در عین عقل‌گرایی (Rationalislm)، حقیقت را در ورای

فلسفیدن‌های دنیای مادی می‌دانست؛ برای مثال، اشعری در کتاب کلامی اللمع خود از طریق برهان‌های رایج فلسفی به اثبات وجود خدا می‌پردازد. وی برای استدلال بر وجود ذات الهی، با برهان اتقان صنع تلاش می‌کند ثابت کند که جهان حادث است و ازآنجاکه هر حادثی نیازمند آفریدگاری مدبر است، پس جهان نیز به وجود آفریدگاری مدبر نیازمند است. اما از دیگر سو، ازآنجاکه تغییر و تکامل جز در حادث نمی‌تواند واقع شود و از ویژگی‌های حادث به شمار می‌رود، نتیجه می‌گیرد که آفریدگار هستی قطعاً قدیم است و موجودات جهان، به‌دلیل وجود تغییر و تکامل، همگی مخلوق هستند (اشعری، اللمع، ١٨تا٢٠). این عقیدۀ اشعری مبنی‌بر نبود تغییر و تبدیل در جهان مسئله‌ای است که در نظریۀ فلسفی افلاطون مطرح شده بود. افلاطون راجع به جواهر و ذوات عالم بر این نکته اصرار فراوان داشت که این جواهر، حقایقی ثابت و تغییرناپذیرند و آنچه تغییر و تحول در آن راه دارد، مربوط به محسوسات عالم است (ورنر، ٧٠). اشعری در اثبات وحدانیت خداوند و اینکه در جهان هستی تنها یک صانع می‌تواند وجود داشته باشد از برهان تمانع بهره می‌جوید که برهانی عقلانی است و درعین‌حال، پیروی خود از احمدبن‌حنبل را در کتاب الابانة تصریح می‌کند (اشعری، الابانة، ٢٠/١؛ همو، اللمع، ٢٢).

٣. ٣. ١. صفات و کلام الهی نزد اشعری

چنان‌که گفته شد در تقابل بین پارادایم‌ها در یک بافت، اندک‌اندک این پارادایم‌ها به یکدیگر نزدیک می‌شوند و زبان مشترکی می‌یابند و مسائل خود را پیش روی یکدیگر می‌نهند. پارادایم اهل حدیث و اهل کلام نیز مسائل مشترکی را مدنظر داشتند و در گذر زمان، زبان و شیوۀ تحلیل مشترکی یافتند. این اشتراکِ مسائل و زبان از یک‌سو و عدم‌غلبۀ یکی از آن دو پارادایم بر یکدیگر از سوی دیگر، منجر به شکل‌گیری پارادایم سومی در بافت اسلامی شد که فلسفۀ افلاطونی نقشی بی‌بدیل در آن ایفا می‌کرد. ابوالحسن اشعری که متأثر از این پارادایم جدید بود در مسئلۀ کلام الهی به تبیینی از کلام الهی دست یافت که به تبیین معتزلۀ نخستین از کلام الهی نزدیک بود، تبیینی که معتزلۀ متأثر از پارادایم افلاطونی بدان دست یافته بودند و این تبیین افلاطونی‌مسلک از ماهیت کلام‌الله در بین معتزلۀ اولیه رواج داشت و خصوصاً ابن‌کُلاب بدان تصریح می‌کرد.

عقیدۀ ابن‌کُلاب در زمینۀ قدیم‌بودن کلام و وجود صفات برای خداوند مبتنی بر استفاده از مبانی پارادایم اهل کلام، یعنی بهره‌بردن از عقل سلیم به‌عنوان منبع معرفت شکل یافته بود، در عین اینکه این ایده، موافق با دیدگاه پارادایم اهل حدیث هم بود و به‌نحوی مدعیان پیروی از سنت آن را تأیید می‌کردند و اشعری تصریح می‌کند دلیل اصلی اعتقاد او به قدمت کلام الهی، پاسخ به جهمیه در خصوص حدوث قرآن است (نک: اشعری، الابانة ٦٨تا٧٠). بنابراین، جریان سوم پارادایمی این دیدگاه را تأیید و تصویب می‌کند و

اشعری، هم‌راستا با این جریان سوم پارادایمی به تبیین آن می‌پردازد و جنبهٔ مثالی کلام خدا را که پیش از این معتزله بدان معترف بودند و برای آن مکان‌هایی تصور کرده بودند را به‌عنوان یکی از صفات قدیم خدا که همواره با خداوند وجود داشته تصور کرد، وجودی که می‌توان آن را وجود مثالی کلام الهی و رابطهٔ آن را با قرآن کریم بیان کرد و تبیینی کامل از نحوهٔ ارتباط جنبهٔ مثالی و مادی کلام الهی ارائه داد، کاری که پیش از این معتزله موفق به تبیین آن نشده بودند.

۳. ۳. ۲. کلام نفسی و کلام لفظی

تعریف اشعری از کلام الهی مبتنی بر جریان سوم پارادایم کلام الهی را می‌توان تبیینی افلاطونی از گفتمان‌های اهل حدیث در زمینهٔ قدیم‌بودن قرآن و جدایی صفات الهی از ذات و همچنین اصلاحیه‌ای فلسفی بر عقاید معتزله دانست. اندیشهٔ اشعری که مبنای پارادایمی آن فلسفهٔ افلاطونی است، برای کلام دو جنبهٔ وجودی قائل شده و در تبیینی افلاطونی –و برخلاف نظّام برای این دو کلام، رابطهٔ دال و مدلول تعریف کرده است. وی متأثر از ایدهٔ مُثل، کلام الهی را دارای دو جنبه می‌دانست؛ یکی جنبهٔ مثالی که او آن‌را کلام نفسی می‌خواند و دیگری جنبهٔ صوری یا همان صورت کلام، چنان‌که در گزارش ابن‌خلدون آمده است: «اشاعره عقاید خاصی دربارهٔ تأکید بر اثبات صفات الهی قائم به ذات داشتند که به‌سبب آن، کلام و سمع و بصر را نیز یکی از صفات او محسوب می‌کردند. بدین صورت، قرآن نزد آن‌ها دارای دو مرتبهٔ قدیم قائم به ذات الهی یا همان کلام نفسی و کلامی حادث است که شامل حروف و اصواتی می‌شود که نزد ما قرائت می‌شود» (ابن‌خلدون، ٦٠٤/١).

اشعری بر اساس پارادایم پیش‌گفته، برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی در نظر گرفت که حقیقت کلام را تشکیل می‌دهد و کلام وحیانی، تنها نمود و رونوشتی از آن به شمار می‌آید. به‌عبارت‌دیگر، وجود اصیل کلام الهی، آن جنبهٔ قدیم و نفسی آن است که صورت ملموس آن، نسخهٔ رونوشت آن وجود قدیم است، لذا وجه اعجوبگی و ناهمانندی متن نیز متعلق به آن وجود نفسی و قدیم است. سیوطی دربارهٔ عقیدهٔ اعجاز در کلام نفسی می‌گوید: «عده‌ای بر آن‌اند که تحدی به کلام قدیم الهی که صفت ذات اوست صورت پذیرفته است» (سیوطی، ٢٤١/٢)، یعنی آن وجه اعجازی که مردم به آن تحدی شدند چیزی است که همیشه با خدا بوده، یعنی همان کلام قدیمی که هیچ‌گاه از او جدا نشده و به ما نازل نشده و ما هرگز آن را نشنیده‌ایم (ابن‌حزم، ١٠). نکتهٔ حائز اهمیت در این مسئله آن است که وجه اعجاز در محدودهٔ علم متعارف این پارادایم تبیین شده است و ما مخاطبان قرآن، همانند افراد درون غار هستیم که با آن وجود حقیقی روبه‌رو نبوده‌ایم و تنها با سایهٔ و مدلول آن دال متعالی مرتبط بوده‌ایم، بی‌آنکه به این امر التفات آگاهانه داشته باشیم.

نتیجه‌گیری

۱. کلام نفسی که یکی از اصول اعتقادی در بین متکلمان اشعری به شمار می‌رود، پیشینه و بنیانی فلسفی دارد. این بنیان فلسفی ریشه در پارادایم فلسفهٔ افلاطونی دارد که در طول قرن‌های متمادی مورد تبیین و بسط دانشمندان دینی قرار گرفته است. پارادایم افلاطونی با طرح مسئلهٔ کلیات مفارق از عالم محسوس، زمینه‌ای علمی و عقلانی به‌منظور تبیین و بسط مسائل ماوراءالطبیعی گفتمان دینی را فراهم کرد. یکی از نمودهای بسط پارادایم افلاطونی در تفکر اسلامی را می‌توان در اندیشهٔ کلامی حول مسئلهٔ کلام‌الله مشاهده کرد.

۲. اشعری در پارادایمی حضور دارد که این پارادایم چهارچوب علمی میانه‌ای بین پارادایم اهل حدیث و پارادایم فلسفی معتزله و اهل کلام است و این پارادایم، جریان سومی در فضای فکر فلسفی در دنیای اسلام است که عقل را به‌عنوان منبعی در عرض منابع کتاب و سنت قرار داده است و تبیینی فلسفی از مسائل ارائه می‌کند که محملی در سنت نیز داشته باشد.

۳. اشعری متناسب با پارادایمی که در آن قرار دارد به تبیین مسائل معتبر از منظر آن پارادایم می‌پردازد و در این راستا، تبیینی که از وجه ناهمانندی قرآن کریم ارائه می‌کند، تعلق این وجه ناهمانندی به وجود اصیل و قدیم قرآن کریم است که رابطهٔ بین آن وجود اصیل با وجود ملموس را رابطهٔ دال و مدلول می‌داند، چنان‌که سایه از وجود حقیقی حکایت می‌کند.

منابع

قرآن کریم

عهد عتیق و عهد جدید

ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، لسان المیزان، چاپ‌دوم، لبنان: اعلمی، ۱۹۷۱م.

ابن‌حزم، علی‌بن‌احمد، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاهره: خانجی، بی‌تا.

ابن‌خلدون، عبدالرحمان‌بن‌محمد، تاریخ ابن‌خلدون، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، کنوز المعزمین، مقدمه و حواشی و تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ق.

ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن‌مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.

ابن‌ندیم، محمدبن‌اسحاق، الفهرست، بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۷م.

ارسطو، متافیزیک؛ مابعدالطبیعه، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، بی‌جا: حکمت، بی‌تا.

اشعری، علی‌بن‌اسماعیل، الابانة عن اصول الدیانة، قاهره: دار الانصار، ۱۳۹۷ق.

ـــــــــــــــــــــ، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، به‌تصحیح حموده غرابه، قاهره: المکتبة الازهریة، بی‌تا.

ـــــــــــــــــــــ، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ‌دوم، به‌تصحیح هلموت ریتر، آلمان: فرانز شتایز، ۱۹۸۰م.

افلاطون، دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.

امام، سیدمحمدکاظم، مکتب معتزله؛ یک فصل از تاریخ حرکات فکری عقلیت ایرانی در قرن سوم هجری، تهران: بی‌نا، بی‌تا.

اولیری، دلیسی اونز، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

باغبانی، رضوان، «اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر تطور آن، فصلنامهٔ لسان مبین س۳، ش۷، ۱۳۹۱.

باقلانی، محمدبن‌طیب، اعجاز القرآن للباقلانی، چاپ‌پنجم، مصر: دار المعارف، ۱۹۹۷م.

بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۹۷م.

بغدادی، عبدالقاهربن‌طاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة، چاپ‌دوم، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۹۷۷م.

بنت‌الشاطی، عایشه، اعجاز بیانی قرآن، چاپ‌اول، ترجمهٔ حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

پاکتچی، احمد، «اشاعره»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۱۴، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶.

جاحظ، ابوعثمان عمروبن‌بحر، الرسائل الجاحظ، به‌تحقیق عبدالسلام محمدهارون، قاهره: خانجی، ۱۹۶۴م.

ـــــــــــــــــــــ، المختار فی الرد علی النصاری، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۱م.

ـــــــــــــــــــــ، رسائل الجاحظ؛ الکلامیة، بیروت: الهلال، ۲۰۰۲م.

چالمرز، آلن فرانسیس، چیستی علم در آمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٤.

حسب‌الله، علی، اصول التشریع الاسلامی، مصر: دار المعارف، ۱۳۹٦ق.

حسینی‌نژاد، امید و رقیه‌سادات شجاعی، «جدال کلامی حدوث و قدم الهی به‌مثابه مقدمه‌ای بر مسئلهٔ زبان قرآن»، پژوهشنامهٔ قرآن و حدیث، دوره ۹، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۹۹تا۱۱۴.

خلیل ابوعوده، عوده، التطور الدلالی، الزرقاء: المنار، ۱۴۰۵ق.

خیاط، عبدالرحیم‌بن‌محمد، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، قاهره: ملیکه عامه، ۱۳۴۴ق.

راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نگاه، ۱۳۸۲.

سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: توحید، ۱۳۷۱.

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

سیدی، سیدحسین، سیر تاریخی اعجاز قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.

سیوطی، عبدالرحمان‌بن‌ابی‌بکر، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ‌دوم، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۲۱ق.

شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم، الملل و النحل، بی‌جا: حلبی، بی‌تا.

صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، ج۱، تهران: سمت، ۱۳۹۳.

صدرالدین قونوی، محمدبن‌اسحاق، النفحات الالهیة، به‌تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی، ۱۳۷۵.

عرفان، حسن، اعجاز در قرآن، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۹.

فاخوری، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، چاپ‌یازدهم، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.

فاضل، محمود، معتزله، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

قاسم‌پور، محسن، اعجاز قرآن تاریخ و تحلیل، تهران: هستی‌نما، ۱۳۸۹.

قطب راوندی، سعیدبن‌هبةالله، جلوه‌های اعجاز معصومین(ع)، ترجمهٔ غلام‌حسن محرمی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.

کریمی‌نیا، مرتضی، «ریشه‌های تکوین نظریهٔ اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، مجلهٔ پژوهش‌های قرآن و حدیث، س۴۶، ش۱، ۱۳۹۲.

کواز، محمدکریم، سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمهٔ: سیدحسین سیدی، تهران: سخن، ۱۳۸٦.

گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، چاپ‌پنجم، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس، ۱۳۹۲.

مکدرموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

وات، ویلیام مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.

ورنر، شارل، حکمت یونان، چاپ‌دوم، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

ولفسن، هری اوسترین، فلسفهٔ آبای کلیسا، ترجمهٔ علی شهبازی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.

- Copleston، Frederick C. (۱۹۹۳-۱۹۹٤): *A history of philosophy*. Volume ۱ Greece and Rome. New York، Toronto: Doubleday.

- F. Glei، Reinhold (2009): *Christian-Muslim relations a bibliographical history* Volume 1 (600-900). Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden Boston: Brill.

- Furley، David J. (۱۹۹۹): *Routledge History of Philosophy* Volume II، From Aristotle to Augustine. London، New York: Routledge (Routledge history of philosophy، v. ۲).

- Kuhn، Thomas S (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*، 3rd edition. Chicago:

University of Chicago Press.

- Ladyman، James (2002)، *Understanding Philosophy of Science*، London، Routledge.
- Martin، R. C. (1980): *The role of the Basrah Mutaziliah in formulating the doctrine og the apologetic Miracle*. In J. Near East. Stud. 39 (3)، pp. 175-189. DOI: 10.1086/372801.
- Neuman. W. Lawrence (2014)، *Social Research Methods_* Qualitative and Quantitative Approaches، Seventh Edition، Pearson Education Limited.
- Okasha، Samir (2002)، *Philosophy of Science_* A Very Short Introduction، Oxford University Press، USA.
- Psillos، Stathis (2010). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*، London and New York، Routledge.
- Sirry، Mun'im (2011): *Early Muslim-Christian dialogue*. A closer look at major themes of the theological encounter. In Islam and Christian-Muslim Relations 16.
- Stace، W. T. (۱۹۲۰): *A critical history of Greek philosophy*. London: Macmillan and co. limited.
- Taylor، C. C. W. (۱۹۹۷): *Routledge History of Philosophy* Volume I، From the beginning to Plato. London، New York: Routledge (Routledge history of philosophy، v. ۱).
- Thomas، David؛ Roggema، Barbara (2009): *Christian–Muslim relations a bibliographical history* Volume 1 (600–900). Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden Boston: Brill.
- Wolfson، Harry austryn (۱۹٦۷) *The Philosophy of The Kalam*، Cambridge. Massachusetts، Harvard University Press.